45e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 26 28 JUIN 1928

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Chronique de Théologie mystique

SOMMAIRE

I. Une histoire de la piété. — 1. *La piété à travers les âges,* de Saudreau. — 2. La doctrine mystique de S. François de Sales et de sainte Jeanne de Chantal : Saudreau. — 3. Un résumé de la doctrine de M. Saudreau fait par lui-même.

II. La doctrine spirituelle de S. Augustin. — 1. L'étude du P. Cayré. — 2. L' « image de Dieu en nous. » — 3. Comment nous pouvons percevoir Dieu dans cette image. — 4. « Sagesse » et contemplation ; foi et raison ; continuité et unité de la vie naturelle et surnaturelle, de l'ascétique et de la mystique ; « sagesse » et théologie. — 5. Ce que les modernes ont à apprendre à l'école de S. Augustin. — 6. Le livre du P. Cayré : analyse et appréciation. — 7. Edition et traduction des *Confessions* par M. de Labriolle : valeur historique des *Confessions ;* études diverses. — 8. *L'Esprit de sagesse,* par Mgr Paulot.

III. Mystique thomiste. — 1. L'étude du P. Gardeil ; son idée génératrice. — 2. Comment l'âme humaine arrive à se connaître expérimentalement. — 3. Comment l'âme juste arrive de même à connaître expérimentalement Dieu présent en elle. — 4. Le P. G. a-t-il constitué la mystique en « science » ? — 5. Lemonnyer. — 6. Joret. — 7. L'amitié avec Dieu d'après S. Thomas, étudiée par le P. Noble.

IV. Spiritualité ignatienne. — 1. Le *Récit du pèlerin,* autobiographie de S. Ignace traduite par le P. Thibaut. — 2. Etudes du P. Nonell sur les *Exercices,* traduites par le même. — 3. L'oraison telle que l'entendent S. Ignace et ses disciples, d'après le P. Brou. — 4. Histoire des *Exercices* de S. Ignace au XVIe siècle, par le P. Bernard. — 5. Etudes du P. Pottier sur le P. Lallemant et ses disciples. — 6. Edition critique des *Lettres spirituelles* du P. Surin.

V. Textes et traductions. — 1. S. Cyprien, *De la conduite des Vierges.* — 2. Les *Légendes franciscaines* présentées par M. Masseron. — 3. *Vie de sainte Douceline.* — 4. *Le livre de sainte Angèle de Foligno,* nouvelle édition critique par le P. Ferré et étude sur sa spiritualité. — 5. *Les plus belles lettres de sainte Catherine de Sienne.* — 6. *Le Mémorial de Direction pour les Supérieurs,* par le cardinal de Bérulle. — 7. Documents sur une mystique du XVIIIe siècle, Marie-Joseph Pruvost, publiés par M. Uzureau. — 8. Opuscule ascétique de S. Alphonse de Liguori sur la conformité à la volonté de Dieu.

VI. Varia. — 1. Une Revue nouvelle. — 2. Ouvrages récemment envoyés à l'*Ami.*

I. — Une histoire de la piété

1. — *La piété à travers les âges :* tel est le titre d'un volume compact publié récemment par M. Saudreau [1]. Ce n'est pas, comme les livres de M. Pourrat [2], une histoire des doctrines spirituelles ; l'auteur a voulu écrire une « histoire de la piété, » et répondre aux questions suivantes qu'il pose lui-même : « Dieu est-il aimé de ses créatures et l'est-il dans une grande mesure ? A-t-il beaucoup de vrais amis sur la terre ? En a-t-il eu beaucoup dans les siècles passés ? Quelles pratiques ont observées, quels moyens d'avancement ont pris, aux différentes époques. ceux qui ont voulu servir Dieu avec plus de perfection ? Quelles formes diverses a revêtues la piété ? » C'est donc la *vie* de la piété telle qu'elle s'est déroulée dans l'humanité que M. S. étudie, non une *théorie* qu'il expose ou édifie.

N'objectez pas que ce travail a déjà été fait par ceux qui ont écrit la vie des Saints. Car d'abord le champ d'études de M. Saudreau est plus vaste, puisqu'il embrasse aussi la vie intérieure de tant d'âmes pieuses qui n'ont jamais connu les honneurs d'une canonisation ; et de plus M. S. vise à une étude synthétique, rassemblant les traits épars dans l'existence de saints nombreux, pour en composer un tableau d'ensemble indiquant soigneusement les étapes parcourues.

N'objectez pas non plus que ce travail se trouve dans les histoires de l'Eglise un peu complètes. C'est vrai, bien des matériaux s'y trouvent, mais mêlés à tant d'autres ! Il faudrait un regard bien exercé pour les discerner, et une puissance de synthèse peu commune pour les rapprocher et en ressaisir l'unité interne et le développement progressif.

Il y avait donc place pour le travail historique tel que l'a conçu M. S. Même ainsi délimité, ce travail risquait de peser bien lourd sur les épaules d'un seul homme. M. S. a entrepris cette tâche difficile, et, conscient de tout ce qui reste perfectible dans son œuvre, il veut que nous la regardions comme une « simple esquisse historique. »

L'ouvrage entier est divisé en six parties, qui correspondent au déroulement chronologique des périodes de l'histoire de l'Eglise. Pour chacune de ces périodes, on trouve d'abord un bref aperçu de la « vie extérieure » de l'Eglise : c'est le cadre historique dans lequel s'épanouit la vie intérieure ou la piété. Celle-ci est étudiée ensuite dans les fidèles, dans les différentes formes de la vie monastique ou religieuse, et enfin dans le clergé séculier.

Le chapitre final formule les conclusions de l'auteur. De cette étude d'ensemble de la vie intérieure dans l'Eglise, il ressort que ce ne sont pas les âmes imparfaites, mais les âmes saintes qui font

(1) Auguste SAUDREAU, *La piété à travers les âges.* Simple esquisse historique. — Un vol. in-12 de 700 p., 18 f. — Paris, Téqui, 1927.

(2) P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne.* — 3 vol. in-12 ; Paris, Gabalda (le 4e et dernier volume paraîtra prochainement).

progresser le règne de Dieu et du Christ à travers le monde ; il ressort aussi que la perfection ne va pas sans la vie mystique correctement définie, et que cette vie mystique n'est si rare que faute de générosité, spécialement de renoncement et de mortification, dans les âmes chrétiennes.

Par ces conclusions, comme par le sens surnaturel avec lequel il est rédigé, ce livre est bien, comme les autres publications du vénérable auteur, une œuvre d'apostolat. Il touche à trop de problèmes historiques fort délicats pour rallier partout et toujours les suffrages de tous les spécialistes de l'histoire ; l'auteur le sait, et s'en excuse d'avance avec modestie. Les historiens liront cependant cette large synthèse avec profit, parce qu'elle a réussi à mettre en un relief suffisant les directions essentielles dans lesquelles s'est engagée la piété catholique au cours des âges. Nous recommandons aussi ce volume à l'attention des directeurs d'âmes et spécialement des supérieurs de communauté et des maîtres des novices ; il leur donne ce qui leur manquait jusqu'ici : un bon *manuel* pour initier la jeunesse religieuse et même cléricale à l'histoire de la vie intérieure dans l'Eglise ; il peut même dans certains milieux être proposé comme livre de lecture spirituelle, car l'auteur — et c'est son plus bel éloge — éveille dans les cœurs le désir de la piété, parce qu'il a su en présenter pieusement la belle histoire.

2. — M. Saudreau a publié également deux monographies consacrées l'une à l'oraison d'après S. François de Sales, l'autre à l'oraison d'après sainte Jeanne de Chantal [1]. Le premier opuscule ne traite que de l'oraison mystique d'après l'évêque de Genève ; mais il le fait d'une manière doctrinale, complète, tenant compte non seulement des passages classiques du *Traité de l'Amour de Dieu*, mais encore de la *Correspondance*, ce qui donne à ces pages une grande valeur pratique. Un bon résumé, placé à la fin du travail, rassemble les traits caractéristiques de cette doctrine mystique, plus compréhensive, plus féconde et plus sûre que les théories restrictives des âges immédiatement suivants. L'étude sur l'oraison d'après sainte Jeanne de Chantal est également faite d'après tous les écrits de la sainte. On y trouve ses conseils pour tous les degrés de l'oraison, depuis les débuts jusqu'aux plus hauts sommets. M. S. insiste cependant davantage sur ce qui regarde les oraisons mystiques, et notamment sur les signes auxquels, d'après la sainte (fidèle sur ce point aux indications de S. Jean de la Croix), on reconnaît qu'une âme est introduite dans la vie mystique.

Ces ouvrages sont de bonnes et édifiantes lectures pour les âmes tendant à la perfection et pour leurs directeurs. L'auteur n'y fait ni polémique, ni allusion aux controverses actuelles ; mais les textes rassemblés prouvent jusqu'à l'évidence que les deux grands saints fondateurs de la Visitation professaient sur la vie contemplative et mystique les idées mêmes qu'à notre époque M. Saudreau a tant contribué à remettre en honneur.

3. — C'est surtout dans les deux volumes des *Degrés de la vie spirituelle* que M. S. a exposé la pratique et la théorie de la spiritualité ; c'est le premier paru de ses ouvrages et le plus fondamental. Il vient d'en publier un résumé bien clair et fort pratique [1]. Rédigées d'abord à l'usage d'un noviciat, ces pages ont pour but « de faire comprendre aux âmes auxquelles le Seigneur offre son amitié, avec quelle docilité elles doivent répondre à ses invitations, » et de montrer que, si un grand nombre d'âmes privilégiées demeurent toute leur vie éloignées de la perfection à laquelle elles doivent tendre, c'est parce qu'elles veulent « à la fois servir Dieu et la nature. » Parmi tous les ouvrages de M. S., c'est celui-ci qu'il conviendra de choisir pour avoir un aperçu rapide de ses idées maîtresses dégagées de toute polémique ; et c'est aussi celui qui nous semble appelé à la plus large et à la plus bienfaisante diffusion auprès des âmes pieuses.

(1) A. Saudreau, *L'oraison d'après S. François de Sales*. Broch. in-12 de 34 p., 1 f. 50. — *L'oraison d'après sainte Jeanne de Chantal*. Broch. in-12 de 55 p., 2 f. 25. — Paris, Desclée (30, rue St-Sulpice).

(1) A. Saudreau, *Vers l'amour parfait*. — 32 p. in-12, 1 f. 60. — Paris, Téqui, 1928.

II. — La spiritualité de S. Augustin

1. — L'importance du sujet traité, la méthode rigoureuse adoptée, la profondeur des vues exposées, l'intérêt actuel des conclusions font de l'ouvrage du R. P. Cayré sur la contemplation augustinienne l'un des plus marquants qui aient paru en ces dernières années [2].

L'auteur est un religieux de la grande famille de S. Augustin ; il a acquis « par le dedans » une longue habitude de la pensée de son Maître : sa vénération et son amour ont inspiré ses recherches, conduites avec l'esprit scientifique d'un professeur de patristique. Les résultats atteints sont d'autant meilleurs qu'il a su délimiter nettement son sujet. Recommençant à propos de S. Augustin le travail excellemment fait par les PP. Garrigou-Lagrange et Joret sur S. Thomas d'Aquin, il a voulu nous donner la *notion augustinienne de la contemplation*. Mais c'était par le fait même se placer au centre de la doctrine mystique du Docteur d'Hippone, dont le P. Cayré a été amené à nous synthétiser les principes. De là l'extraordinaire richesse doctrinale des pages qu'il nous offre. Essayons de montrer quelques-uns de ces trésors, sans nous astreindre à une analyse servile de l'ouvrage.

2. — Pour S. Augustin, comme pour tous les mystiques, la contemplation a pour objet Dieu lui-même, sa vie en Trois Personnes et les infinies perfections de son essence. Au ciel, cet objet divin sera vu sans intermédiaire. Ici-bas, il n'est pas vu en lui-même, mais imparfaitement et médiatement, *in speculo, in ænigmate*, comme dit S. Paul.

Quel est ce miroir où se reflète l'image de Dieu ? Ici commence une théorie extrêmement profonde, et qui porte bien la marque du génie de S. Augustin. L'image de Dieu, nous dit-il, se trouve reflétée dans l'âme humaine : par son essence spirituelle, notre âme rappelle l'essence divine souverainement simple ; par ses facultés supérieures, mémoire, intelligence, volonté, elle fait songer aux trois Personnes divines.

Mais cette ressemblance comporte divers degrés de perfection. L'âme qui se dégrade et qui s'im-

(2) Fulbert Cayré, des Augustins de l'Assomption. *La contemplation augustinienne*. Principes de la spiritualité de S. Augustin. — Un vol. in-8 de 356 p., 20 f. — Paris, André Blot, 1927.

merge pour ainsi dire dans la sensibilité et dans la chair, n'offre de Dieu qu'une image difforme et souillée, telle que peut la donner un miroir rompu et sali. L'âme qui se gouverne suivant la raison et la conscience, se dégage de la chair et des sens, se spiritualise peu à peu, et donne de Dieu une image moins imparfaite. Enfin l'âme en état de grâce dont le baptême ou la pénitence ont effacé les souillures, dont la pratique des commandements a supprimé les défauts, dont les grâces éminentes de l'Esprit-Saint ont illuminé la foi et embrasé la charité, cette âme sainte porte en soi une image magnifique du Dieu Un et Trine. Cette image avait toute la perfection possible dans l'âme du Christ, et à un degré moindre mais encore très parfait dans l'âme de Marie.

Est-il possible de déterminer en quoi consiste cette ressemblance de l'âme avec Dieu ? Oui, et S. Augustin la découvre dans les notions d'être, de vérité, de bien qui forment comme la structure spirituelle de l'âme, et qui se formulent spontanément, au premier contact avec les réalités, dans les principes premiers, base de toute affirmation, de tout raisonnement, de toute science et de toute vie morale. En Dieu, dans la pensée et le vouloir divins, se trouve à l'état de pure spiritualité tout ce qui est réalisé dans l'univers. L'âme humaine a un privilège analogue : car son intelligence retrouve la loi interne des choses, sa volonté s'adapte au bien moral ; ainsi elle reproduit en elle d'une certaine façon la pensée et le vouloir divins. Très imparfaite dans l'âme pécheresse, cette ressemblance avec Dieu grandit dans l'âme juste et s'épanouit dans l'âme sainte : car dans celle-ci, la foi met l'intelligence en possession des pensées divines, et la charité unit la volonté humaine au bon plaisir divin. Les premiers principes rationnels et moraux marquaient déjà l'âme à la ressemblance de Dieu : en développant ces premiers principes dans une sphère nouvelle, celle de la révélation et de la sainteté, la foi et la charité font de l'âme un miroir où resplendit, de mieux en mieux dessinée et éclairée, l'image de Dieu.

3. — Mais cette image, quel œil saura la percevoir ? Ce sera l'intelligence humaine. Si elle se purifie de toute attache grossière aux choses sensibles ; si, remontant l'échelle des êtres, elle s'applique à se fixer sur les plus spirituels ; si elle consent à se surpasser elle-même en acceptant les vérités, inévidentes pour elle mais vraies en soi, que lui apporte la foi ; si enfin elle se montre docile aux illuminations secrètes de l'Esprit-Saint, l'intelligence humaine se rendra capable de percevoir Dieu dans le miroir de l'âme. Le travail de purification progressive aura donc un double résultat : il fortifiera et rendra plus perçant l'œil de la raison ; et d'autre part, en restaurant et en nettoyant le miroir *(speculum)* intérieur, il rendra plus lumineux et plus nets les traits divins qui se reproduisent en nous.

A ses degrés les plus bas, ce travail de purification intérieure peut être réalisé par nos efforts humains ; mais seule la grâce lui donne son ampleur et son achèvement. L'ascèse intellectuelle et morale exigée par S. Augustin est donc extrêmement rigoureuse, mais elle se fait par amour, avec l'aide de la grâce et sous l'attrait du souverain bien. Ainsi apparaît, dans cette doctrine d'apparence si intellectualiste, le rôle capital de la volonté et de la charité. L'intelligence *peut* voir, mais elle ne *verra* de fait que si la charité l'a purifiée, fortifiée, conduite ; et même pour parvenir à la vue la plus haute réalisable ici-bas, il faut une intervention spéciale de Dieu qui permette de percevoir et de goûter Dieu tel qu'il se communique dans le miroir de l'âme. Cette purification est attribuée par S. Augustin à l'Esprit-Saint ; elle commence par le don de crainte et trouve son achèvement par les dons d'intelligence et surtout de sagesse. Si on la considère dans la divinité, la sagesse permet à Dieu de se connaître et de se posséder lui-même dans la béatitude essentielle ; participée par l'homme, la sagesse surnaturelle permet à l'âme de contempler en soi l'image du Dieu qu'elle aime et en qui elle trouve son bonheur le plus précieux ici-bas, en attendant que cette même sagesse donne à l'âme le face à face et la béatitude parfaite du Ciel.

Avec cette notion de *sagesse*, nous avons trouvé la notion augustinienne de la contemplation. Celle-ci n'est pas un regard de l'âme sur soi-même, mais sur Dieu au moyen et au delà de l'image donnée par le miroir intérieur : ainsi lorsque nous regardons longuement une photographie, notre attention et notre amour se portent sur la personne vivante dont cette image reproduit les traits figés et immobiles.

4. — Cette notion de la *sagesse* est le point culminant de la doctrine spirituelle de S. Augustin. C'est la sagesse qui donne à l'âme la plus parfaite conformité avec Dieu ; c'est la sagesse qui donne à la raison illuminée par la foi de « trouver Dieu » dans l'âme et de l'y goûter. C'est la sagesse qui nous donne enfin l'idée juste de la contemplation mystique : celle-ci n'est que la *sagesse* en exercice.

Cette doctrine augustinienne nous invite à sortir un instant des cadres dans lesquels la théologie moderne a figé notre pensée. Pour un moderne, la connaissance par le moyen de la raison est une chose et la connaissance de foi en est une autre, de sorte qu'il y a un problème, très ardu, de l'accord de la raison et de la foi. Pour S. Augustin, grâce à la théorie que nous venons d'exposer, la connaissance de raison et celle de foi sont dans le prolongement l'une de l'autre ; la foi fortifie la raison dans son exercice propre, et la sagesse est une illumination nouvelle et supérieure qui amplifie les forces de la raison et celles de la foi. Le mystique est le plus raisonnable des hommes : c'est l'homme dont l'intelligence est la plus puissante et la plus riche parce que la foi et la sagesse ont en lui redressé, fortifié, multiplié le pouvoir qu'a l'intelligence de s'assimiler la vérité. C'est pourquoi il n'y a pas dans la théologie

augustinienne de problème de l'accord de la raison et de la foi au sens moderne du mot ; et c'est pourquoi S. Augustin répète si souvent : *Nisi credideritis, non intelligetis :* vous ne parviendrez à la sagesse supérieure que si, partant de la raison, vous consentez à gravir l'échelon intermédiaire qui est la foi.

La continuité de la vie spirituelle apparaît dès lors avec plus de netteté qu'en d'autres théories. La vie spirituelle, pour S. Augustin, est un épanouissement sublime de la raison humaine ; et la purification progressive qui assimile de plus en plus parfaitement l'âme à Dieu, est en même temps la réalisation du type idéal de l'humanité conçu et voulu par le Créateur. La raison est au début, au milieu et à la fin de la vie spirituelle, progressant sans cesse ; l'amour du souverain Bien l'accompagne en toutes ces étapes, purifiant l'intelligence et lui donnant la jouissance de son objet. C'est donc *toute la vie spirituelle* qui est *ascétique,* car l'âme peut toujours, tant qu'elle est ici-bas, purifier davantage soit l'image divine qu'elle porte en son âme, soit l'œil de la foi qui contemple cette image. Mais c'est aussi *toute la vie raisonnable* qui *tend vers la mystique* comme vers sa plus haute réalisation intellectuelle ici-bas.

Et quand l'âme est parvenue à la sagesse, la raison n'est pas écrasée et comme engourdie par la lumière divine. Sans doute, dans l'acte même de la contemplation, l'intelligence est sous l'emprise de l'Esprit-Saint ; en ce sens elle est passive. Mais l'Esprit-Saint ne l'annihile pas, il lui donne au contraire son développement ultime et la rend ainsi souverainement *active* La vérité perçue dans les instants de contemplation devient ensuite le point de départ d'une activité intellectuelle de plus en plus intense. Grâce aux lumières reçues, l'âme réfléchit sur elle-même, sur les notions qu'elle a acquises de Dieu et des choses ; elle rectifie ou amplifie ses jugements ; elle s'excite à aimer davantage le Dieu qu'elle a trouvé et dont elle connaît mieux la suavité. Elle profite ainsi de la contemplation reçue pour se disposer à une contemplation nouvelle et plus haute que Dieu lui donnera quand il le voudra. Ce travail de l'âme qui suit la contemplation et qui y prépare est appelé par le R. P. Cayré « la méditation contemplative. » Le nom est nouveau ; mais il correspond à une réalité que S. Augustin a mise en relief beaucoup mieux que d'autres écoles (l'école thomiste par exemple, qui accentue davantage la passivité de la nature dans les états mystiques supérieurs).

Si l'intelligence humaine atteint, dans l'acte de « sagesse », à son intensité la plus haute et la plus lumineuse, c'est à ce point culminant qu'il convient de se placer pour embrasser d'un seul regard l'ensemble des notions qui constituent le savoir humain, et pour juger de leurs rapports réciproques, de leur importance et de leur certitude respectives. S. Augustin l'a fait constamment. C'est pourquoi sa pensée philosophique et théologique n'a cessé de progresser, à mesure que son âme grandissait en sainteté et vivait davantage de la vie contemplative. Les ouvrages philosophiques de la période de Cassisiacum sont d'un chrétien authentique et non pas d'un néoplatonicien ; mais les *Confessions* sont déjà l'œuvre d'un mystique qui a « trouvé Dieu ; » en d'autres ouvrages postérieurs, notamment dans le *De Trinitate,* la pensée s'élève beaucoup plus haut encore et éblouit nos pauvres yeux, tandis que le regard d'Augustin garde toute sa sérénité : c'est que la purification de son âme a continué et que la contemplation lui a été départie par Dieu avec plus d'abondance. La vie mystique du saint explique et soutient l'évolution progressive de la pensée du théologien.

Si des erreurs sont nées à l'occasion des doctrines augustiniennes, c'est parce qu'on n'a pas interprété les détails en tenant compte de la « sagesse » qui en donne le sens, c'est parce qu'on n'a pas reconstruit la synthèse augustinienne telle que son auteur l'avait créée. Par exemple, on aboutira à l'ontologisme, si l'on rapporte à la raison naturelle *seule, tout* ce que S. Augustin dit de la raison évoluée sous l'influence de la foi surnaturelle et de la sagesse mystique. Des rétrécissements analogues conduiraient au jansénisme, à l'illuminisme, au quiétisme ou au volontarisme, erreurs dont S. Augustin a su se garder par la richesse même, la plénitude et l'élévation de sa doctrine.

5. — Faut-il en conclure que S. Augustin est l'unique maître de la science mystique et de la théologie, et qu'aucun progrès n'était possible après lui ? Ce serait un excès et une erreur. Dans la prodigieuse synthèse de l'évêque d'Hippone, bien des points de détail pouvaient être repris, précisés, analysés avec une plus grande rigueur. S. Thomas, disciple authentique et vrai continuateur de S. Augustin, a fait ce travail d'analyse sur le mécanisme de la connaissance sensible et rationnelle, sur la distinction du naturel et du surnaturel, sur les dons du St-Esprit, etc. — Mais ces progrès incontestables réalisés par la pensée thomiste gagnent toujours beaucoup à être replongés, pour une interprétation d'ensemble, dans la synthèse augustinienne ; ils gardent leur précision, mais ils y retrouvent leur souplesse ; ils évitent une certaine raideur qui les menace si on les isole trop longtemps de leur milieu propre, et si on les interprète sans avoir au même degré que S. Thomas lui-même la volonté de demeurer fidèlement augustinien.

Telles sont quelques-unes des leçons que nous enseigne le livre du P. Cayré. Il nous dit encore la position qu'aurait certainement prise l'évêque d'Hippone dans les controverses récentes sur la mystique. Rien n'est plus éloigné de la pensée augustinienne que l'idée d'une scission dans la continuité de la vie spirituelle, qui serait ascétique d'abord et qui deviendrait mystique ensuite par une coupure brusque et seulement chez quelques

privilégiés. Ce n'est pas seulement vers la contradictoire, mais vers la thèse contraire qu'incline S. Augustin. Il n'a pas non plus l'idée d'une « contemplation active » au sens moderne du mot ; pour lui, en toute vie spirituelle il y a une vie mystique en gestation et en formation ; Dieu ne cesse de surélever la prière et la méditation de l'homme jusqu'à ce qu'il leur donne la forme contemplative strictement dite. Enfin, ni les visions, ni les faits mystiques miraculeux, dont S. Augustin parle à peine, ne constituent dans sa pensée l'élément caractéristique qui définit la vie mystique : celle-ci se spécifie par la contemplation qui est un acte de « sagesse » produit sous l'influence de la grâce de l'Esprit-Saint.

6. — Sur la spiritualité augustinienne, le livre capital est celui du P. Cayré. Une préface (XII pages) et une introduction (25 p.) indiquent le but, l'objet, les sources, la méthode et la division du travail. La doctrine de S. Augustin sur la contemplation est présentée ensuite à neuf points de vue divers, qui forment autant de chapitres. — Les trois premiers indiquent les *caractères généraux* de la connaissance contemplative qui sont d'être lumineuse, surnaturelle, réaliste. — Les trois chapitres suivants précisent *la nature* de la connaissance contemplative, en la considérant dans ses éléments essentiels, savoir : l'image surnaturelle de Dieu donnée dans l'âme sainte, la recherche et la jouissance de Dieu dans cette image par une vision médiate grâce aux idées premières de l'esprit humain. — Les trois derniers chapitres insistent sur certains points de vue complémentaires : en quoi consistent la recherche de Dieu qui conduit à la contemplation, l'intelligence spirituelle et la théologie parfaite qui la suivent. — Un 10e chapitre termine l'ouvrage. L'auteur y synthétise les conclusions de l'analyse faite dans les 9 premiers chapitres, compare la doctrine spirituelle qui en résulte avec celles de S. Thomas, de sainte Thérèse et de S. Jean de la Croix, rapproche les classifications ordinaires des états mystiques de celle que suggère la synthèse augustinienne et demande que les cadres habituels soient un peu élargis pour adopter certains points de vue de celle-ci, notamment les notions de « sagesse » et de « méditation contemplative. » Cette conclusion est la partie la plus intéressante et la plus actuelle de l'ouvrage ; il semble difficile de ne pas donner satisfaction aux desiderata exprimés par le P. Cayré.

Dans cet ouvrage, il y a des longueurs, des redites, des lourdeurs de style. La documentation est volontairement rétrécie, en ce sens que le P. C. analyse non pas *tous* les textes de S. Augustin relatifs à une question, mais l'un seulement d'entre eux qu'il juge plus caractéristique ; son choix est ordinairement fort heureux ; mais assez souvent on aimerait à avoir de plus nombreuses références et quelques aperçus sur des aspects de la pensée augustinienne volontairement négligés par l'auteur. Le livre enfin est conçu comme une étude de théologie positive ; une légère adaptation serait souhaitable, qui en fît un manuel de la spiritualité augustinienne apte à devenir un ouvrage de lecture spirituelle pour le clergé, les religieux et les fidèles. Mais dès maintenant l'essentiel est fait : nous avons enfin un sérieux exposé, ample, approfondi, lumineux, de la spiritualité de S. Augustin.

7. — Sur le même sujet, il convient de mentionner l'édition latine des *Confessions*, accompagnée d'une traduction française, que M. de Labriolle a donnée à la collection Guillaume Budé [1]. Le texte latin a été établi en tenant compte des manuscrits connus et des éditions critiques ; il se rapproche beaucoup plus de celui des Bénédictins (reproduit dans Migne) que de celui du *Corpus* de Vienne ; c'est dire qu'il est bien préférable à ce dernier. La traduction est littérale. Elle a bien conservé l'image et le mouvement extérieur du style, sans reculer à l'occasion devant une expression populaire. La puissance et la vie de la pensée sont moins bien rendues ; certaines interrogations brûlantes d'Augustin rendent un son métallique et froid dans la traduction ; il arrive fréquemment que le mot théologique ou mystique qui fait saillie dans le texte des *Confessions* et qui fixe l'attention de quiconque a étudié en latin la pensée augustinienne, est sacrifié. Pour traduire S. Augustin, il faudrait que le littérateur fût doublé et même guidé par un théologien, dût la fidélité grammaticale et purement verbale passer au second plan.

Une introduction sobre fournit les indications essentielles sur la date, les caractéristiques, la valeur historique, les éditions des *Confessions*. La note juste est donnée sur la controverse récemment soulevée à propos de la sincérité de S. Augustin dans le récit des *Confessions* et de la valeur historique de son autobiographie. Certains historiens allemands, suivis en France par M. Alfaric, insistant plus que de raison sur des divergences minimes que l'on peut relever entre le récit des *Confessions* et certaines données des ouvrages philosophiques antérieurs, se sont demandé si, plus ou moins inconsciemment, S. Augustin n'aurait pas, en écrivant les *Confessions*, interprété et arrangé les faits. Une étude attentive des textes oblige à écarter péremptoirement cette insinuation. — Outre les réflexions faites à ce sujet par le P. Cayré (mentionnées plus haut) et la brève étude de M. de Labriolle, on consultera sur cette question deux travaux déjà anciens : Portalié, art. *S. Augustin* dans le *Dictionnaire de théologie* (Paris, Letouzey), et Boyer, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de S. Augustin* (Paris, Beauchesne, 1920). La question a été reprise par M. Gros en trois articles intitulés : *La valeur documentaire des Confessions de S. Augustin*, et publiés en 1926-27 dans le *Supplément* de la *Vie spirituelle*.

La doctrine mystique de S. Augustin a été également l'objet d'une étude très approfondie dans l'important ouvrage du P. Gardeil, dont il est question ci-dessous.

8. — C'est encore au courant d'idées dont S. Augustin est la source qu'il convient de se référer pour bien comprendre et goûter le beau livre que Mgr Paulot vient de publier sur *L'esprit de sagesse* [1]. En ouvrant ce livre du vénéré vicaire général de Reims, on est tout d'abord déconcerté par l'étrangeté apparente des titres des 4 livres : *l'ordre ; le poids ; la mesure ; le nombre,* ce dernier étant présenté comme la « loi de la Providence externe » et cette loi, ce nombre étant le Christ, tandis que sous le titre « le poids » il est question des vertus théologales, et sous celui de « la mesure » il est traité des vertus morales et des états de vie. Qu'on ne se laisse pas arrêter par cette présentation abstraite : le miel qui remplit ces cadres est de la qualité la plus fine et la plus nourrissante.

Car ayant à traiter de la vie intérieure, Mgr P. est allé en chercher les « principes » chez des maîtres incontestés, principalement S. Thomas et

(1) S. AUGUSTIN, *Confessions*. Texte établi et traduit par P. de Labriolle ; 2 vol. in-12, Paris, « Les Belles Lettres, » 1925 et 1926.

(1) Mgr PAULOT, *L'esprit de sagesse*. Essai de synthèse des principes généraux de la vie intérieure. — Un vol. in-12 de XXII-467 p. — Paris, Desclée, 30, rue St-Sulpice.

S. Augustin. Mais ce dernier est un charmeur ; il vous impose non seulement la vérité qu'il enseigne, mais son mode même de penser et jusqu'à ses expressions. Mgr Paulot après tant d'autres a subi son prestige ; c'est à lui qu'il a emprunté l'idée *d'ordre* dont il a fait le centre de son ouvrage et à laquelle sont venus s'accoler comme naturellement d'autres concepts augustiniens. Moins familiarisé avec le docteur d'Hippone, le lecteur peut en toute confiance suivre son guide : il aura vite compris que l'effort qu'on lui demande pour entrer dans cette terminologie qui l'étonne comporte une récompense : celle de mieux comprendre des choses qu'il croyait savoir déjà très bien.

Ce n'est point en effet que Mgr P. innove en matière de spiritualité. L'intérêt qu'offre son livre est de meilleur aloi. Possédant parfaitement la science des saints, non seulement par l'étude directe et personnelle de l'Ecriture Sainte et des plus grands parmi les Pères et les Docteurs, mais aussi pour avoir enseigné cette science au cours d'un long ministère auprès des séminaristes de Reims, puis auprès de ses confrères et des fidèles dans un grand nombre de retraites prêchées par lui, il a voulu donner, surtout aux prêtres et aux lévites, une sorte de somme de la vie spirituelle où il résumerait le meilleur de son acquis. Et c'est pourquoi, à côté de pages un peu abstraites où se complaît l'érudition de l'ancien professeur, on en trouve d'autres, beaucoup plus nombreuses, qui s'inspirent avant tout de son expérience, ou qui ne gardent de l'information livresque, que ce que la pratique pastorale lui a montré toujours vivant et vivifiant.

Il prend une âme qui a déjà parcouru à peu près complètement la « voie purgative » et la conduit assez loin pour lui faire entrevoir les sublimes intimités de la vie unitive. Son livre est ainsi le manuel de « ceux qui progressent » en marchant dans « la voie illuminative. » Et de fait, l'auteur passe en revue tous les points de doctrine, toutes les pratiques, toutes les vertus qui conviennent à cette étape de la vie intérieure ; son but est avant tout d'*éclairer* son lecteur : « Le souci de l'ordre, la recherche constante de la rectitude, voilà l'idée prédominante de cet ouvrage. Aider les esprits, en matière spirituelle, à *penser et à sentir juste, recta sapere,* plus encore qu'exciter les volontés à bien agir, — ou mieux, faire penser juste pour faire agir parfaitement, — tel est le mobile auquel on a cru bon d'obéir » (p. XIV). Ce ne sont pas seulement les prêtres et les lévites qui pourront profiter d'un pareil enseignement.

Sur les points à propos desquels les théoriciens de la mystique divergent d'opinion, Mgr P., en bon disciple de S. Augustin et de S. Thomas, prend position auprès de nous. Il écrit par exemple :

« Il n'y a pas deux espèces de vies chrétiennes, l'une à l'usage des commençants, l'autre pour les initiés, mais une seule. Marcher, courir, planer, marquent des degrés divers de vitesse, mais c'est en tous la vie... Le don mystique de la contemplation n'entraîne pas les âmes hors de cette voie, au contraire il les y maintient. La contemplation n'est que l'exercice supérieur des vertus théologales, perfectionnées dans leur mode d'agir par les dons du Saint-Esprit. S. Thomas, S. Jean de la Croix ramènent sans cesse à la foi, loin de mettre au-dessus d'elle je ne sais quel mode de connaître angélique » (p. 138-139). « Ce qui reste absolument hors de doute, c'est que même les degrés les plus infimes de la contemplation ne sont pas au pouvoir de l'homme. Le moindre mouvement d'oraison surnaturelle ne peut être l'objet d'une acquisition libre ou d'un mérite quelconque. D'autre part, les grâces mystiques ordinaires demeurent l'objet légitime du désir et de la demande chez les âmes qui font ce qu'elles doivent pour en approcher. La prétention aux voies mystiques cessera, semble-t-il, d'être une prétention entachée d'orgueil, s'il est démontré que, bien qu'on ne puisse s'y ingérer de soi-même, il n'y a rien d'extraordinaire à éprouver des mouvements de ferveur passive. Les âmes authentiquement humbles, les âmes simples et droites n'ont pas plus l'idée de se glorifier de grâces de ce genre que ne se glorifient maintenant le grand nombre de chrétiens qui communient tous les jours. Si elles cessent de se considérer comme des êtres d'exception, du même coup le péril d'amour-propre disparaît » (p. 291).

Il nous est agréable de recueillir un témoignage aussi formel et aussi compétent, même quand il s'agit d'une thèse qui peut à bon droit se réclamer des plus illustres autorités de l'histoire et de l'Eglise.

III. — Mystique thomiste

1. — Depuis 1923, tantôt dans la *Revue Thomiste,* tantôt dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* le R. P. Gardeil a publié des études fragmentaires très approfondies sur la nature de l'âme humaine et de l'union mystique. C'étaient les matériaux les plus caractéristiques d'un ouvrage important qui vient de paraître [1] et qui constitue un puissant effort d'organisation scientifique des données de la mystique.

Ces deux volumes ne sont pas d'une lecture attrayante, bien que l'écrivain ne manque pas de verve ; ils sont composés en effet suivant une méthode strictement didactique, divisés en questions et en articles aux titres longs et compliqués, aux nombreuses redites ; ils sont écrits en un style d'une technicité assez rébarbative où la pensée trop touffue s'entortille sur elle-même et se dérobe parfois aux regards sous la broussaille des mots. Mais l'effort que l'auteur nous demande reçoit sa récompense : une foule de perspectives nouvelles et intéressantes sont ouvertes sur la philosophie, la théologie et la mystique. Ne pouvant les faire toutes connaître, nous allons du moins donner ici une idée aussi exacte que possible du sens dans lequel s'orientent les recherches du P. G. et des résultats auxquels il est parvenu.

C'est à Jean de St-Thomas que le P. G. a emprunté l'idée génératrice de son livre. Ce théologien thomiste compare fréquemment l'expérience

(1) *La structure de l'âme et l'expérience mystique,* par le P. GARDEIL, O. P. — 2 vol. in-12 de XXXVI-397 et 370 p., 35 f. — Paris, Gabalda, 1927.

que l'âme sainte a de son Dieu dans la contemplation mystique, à la connaissance expérimentale que l'âme a d'elle-même par la conscience psychologique. Mais ce qui n'était pour Jean de St-Thomas qu'une *comparaison* est devenu dans le travail du P. G. une *théorie explicative scientifiquement déduite* et présentée par lui comme un exposé légitime des doctrines mystiques de S. Augustin et de S. Thomas.

« Ma conviction, fruit de plusieurs années de méditations sur de nombreux documents, les plus autorisés et les plus suggestifs que j'aie pu réunir, est que la connaissance mystique, dans ce qu'elle a de plus formel et de plus achevé, est construite, par les maîtres de la théologie mystique S. Augustin et S. Thomas, sur le modèle de la conscience psychologique » (t. II, p. 91).

En d'autres termes, l'âme sainte expérimente mystiquement Dieu en elle par un processus analogue à celui par lequel elle se connaît et s'expérimente elle-même.

2. — Or, dans le processus par lequel l'âme arrive à se connaître elle-même expérimentalement, il faut distinguer trois moments.

1° Au point de départ se place la *connaissance habituelle que l'âme a d'elle-même.* Voici ce qu'il faut entendre par là.

Tout esprit, divin, angélique ou humain, est une réalité à la fois intelligible de soi et intelligente. Il est *intelligible de soi,* parce que, dégagé de toute matérialité, il est quelque chose comme une *idée* subsistante, posée par conséquent par sa notion même comme un intelligible en acte. — D'autre part, tout esprit, du fait de sa place dans la hiérarchie des êtres, possède le pouvoir de connaître, *l'intelligence,* qui est son premier acte connaturel. Simple par son essence, l'esprit est donc à la fois tout entier intelligible et tout entier intelligent ; il peut ainsi faire retour complètement sur soi-même, et, comme *sujet* intelligent, se saisir soi-même en tant qu'*objet* intelligible. Cette dualité (sujet, objet) qui résulte de la nature même de tout être spirituel, révèle sa constitution organique, sa « structure interne, » comme aime à dire le P. G.

L'âme humaine en tant qu'elle est esprit, *mens, peut* ainsi se connaître elle-même, tout comme Dieu et l'ange. Mais tandis que l'ange, aussitôt constitué par l'acte de sa création, réalise immédiatement cette connaissance de soi pour laquelle il est fait, l'âme humaine, ici-bas, se heurte à un obstacle qui empêche cette connaissance actuelle de soi dont elle est cependant foncièrement capable.

Cet obstacle ne vient pas de l'âme en tant qu'*objet :* à ce point de vue, l'âme étant un esprit est *intelligible en acte.* L'obstacle vient de l'âme en tant que *sujet,* en tant qu'*intelligence.* Par une conséquence de son union physique à un corps, l'âme humaine ne peut ici-bas faire acte d'intelligence sans demander l'objet de ses intellections aux réalités matérielles. Aussi l'âme humaine en tant qu'objet a beau être parfaitement intelligible en soi ; l'âme humaine en tant que sujet a beau posséder l'intelligence qui la rend *capable* de se connaître ; elle n'arrive pas, *en fait,* à cette connaissance immédiate de soi au moment même de sa création (comme l'ange), à cause des conditions restrictives et paralysantes qu'impose ici-bas à l'exercice de ses facultés spirituelles l'union physique de cette âme à un corps.

La situation de l'âme à ce premier stade du processus que nous étudions a quelque chose de paradoxal. Car d'une part elle possède une intelligence, qui *de soi* est ordonnée à tout ce qui est intelligible ; et d'autre part elle porte *en soi* un intelligible en acte, à l'état d'idée immédiatement saisissable : c'est elle-même, présente à elle-même, qui se cherche elle-même, qui s'offre à elle-même, et qui n'arrive pas à se saisir, — tout cela à cause des conditions déficientes dans lesquelles s'exercent ses actes d'intellection. Il y a là comme une accumulation d'énergie potentielle, une sorte de tension intellectuelle que le moindre choc doit suffire à faire passer à l'acte. C'est cet acte de connaissance à la fois préparée et empêchée, imminente mais liée, que le P. G. appelle *connaissance habituelle,* et qu'il compare à la situation du savant qui *possède* dans sa mémoire une foule de notions que son intelligence ne *connaît* pas formellement à tous les instants de son existence.

Sur cette notion de *connaissance habituelle* que l'âme possède d'elle-même, le P. G. insiste longuement dans son premier volume, s'appuyant sur S. Augustin (spécialement traité *de Trinitate)* et sur S. Thomas interprété par San Severino. Il y revient très fréquemment au cours du second volume. Et de fait cette notion est la pierre angulaire sur laquelle le P. G. construit toute sa théorie.

2° Car si l'âme ne se connaît originairement elle-même que d'une connaissance habituelle, le développement normal de son activité intellectuelle lui permet d'*actualiser* cette connaissance improprement dite qui n'était que potentielle.

Ce second moment du processus psychologique que nous décrivons se réalise au moment où l'âme spirituelle, agissant comme telle, connaît (abstractivement) un objet quelconque. Le *mens* [1], alors, saisit non seulement la vérité abstraite sur laquelle porte son attention directe, mais en même temps il se perçoit lui-même indirectement en tant qu'il connaît ; il a conscience *d'agir* et par conséquent *d'être.*

3° Cette expérience interne est d'une certitude absolue : l'âme a l'évidence que c'est elle-même qui émet tel acte, et par conséquent qu'elle existe en tant que principe de cet acte ; l'âme s'est ainsi rejointe et saisie expérimentalement, sans l'intermédiaire d'aucune idée ou représentation ; elle se touche elle-même, elle marque sur elle-même comme une empreinte de soi, qui crée une certitude personnelle, incommunicable, mais cependant

(1) Nous laissons ce mot au masculin, pour respecter la façon de dire du P. G.

réelle et de bon aloi, une certitude expérimentale. Plus les actes intellectuels qui donnent lieu à cette expérience se multiplient, plus se perfectionne la saisie de l'âme par elle-même ; la certitude de sa propre existence va se renforçant, et la multitude des expériences livre des matériaux de plus en plus nombreux qui permettront à la réflexion de mieux définir l'essence et la nature du *mens* spirituel.

3. — Transposons dans l'ordre de la mystique les données recueillies dans les analyses précédentes ; nous y verrons se reproduire, sur un autre plan, le triple déploiement du processus psychologique par lequel l'âme se connaît elle-même.

1° Dieu aussi, et infiniment mieux que le *mens*, est un pur esprit, intelligible de soi ; lui aussi est immanent à l'âme humaine ; sa causalité universelle et absolue le rend présent et agissant sans intermédiaire en tout être créé. Dans l'âme juste, Dieu est présent davantage encore puisqu'il y agit davantage : il donne la grâce et habite lui-même en tant que Trinité comme un ami chez son ami. — D'autre part, l'âme juste a reçu par la grâce sanctifiante un surcroît d'énergies qui la rendent capable d'actes divins de connaissance et d'amour, et ceux-ci doivent porter sur Dieu en tant qu'objet surnaturel, en tant que Trinité. — Ainsi l'âme juste se trouve placée à l'égard de Dieu présent en elle dans une situation *analogue* à celle où nous avons vu l'âme au premier stade de la connaissance de soi ; l'âme juste a la *connaissance habituelle* de Dieu, présent en elle comme objet souverainement intelligible, qu'elle *peut* connaître grâce aux surcroîts de la vie surnaturelle divine qu'elle a reçus. La « structure » initiale de l'âme juste est modelée sur la « structure » essentielle de toute âme humaine.

2° Le parallélisme continue au second stade du développement de la vie surnaturelle, lorsque l'âme juste connaît par la foi l'une quelconque des vérités révélées.

Cette activité de la foi est *intentionnelle ;* c'est-à-dire s'exerce au moyen de concepts représentatifs. Provoquée et soutenue par la charité, l'âme peut alors fixer longuement, de l'œil de la foi, les vérités contenues dans la révélation : c'est là une *contemplation* si l'on veut, mais improprement dite (beaucoup d'auteurs la nomment contemplation acquise ; le P. G. préfère la nommer contemplation surnaturelle simple).

La vraie contemplation mystique se reconnaît psychologiquement à ce qu'elle est de plus en plus passive sous l'influence des dons du St-Esprit. C'est bien toujours l'âme juste qui agit par la foi vive ; mais la foi, épanouie sous l'influence des dons, perçoit et juge de mieux en mieux les vérités révélées ; en même temps l'âme passe chaque jour davantage sous l'influence de l'Esprit-Saint. La contemplation de cette âme reste *intentionnelle*, c'est-à-dire continue à avoir pour objet les vérités révélées sous forme conceptuelle ; mais cette contemplation devient de plus en plus parfaite à mesure qu'augmente sa passivité, et l'âme se tourne de plus en plus vers Dieu présent en elle, vers le Dieu intérieur.

Il y a donc une sorte de parallélisme entre la purification progressive de l'âme, ses ascensions dans la contemplation, et l'influence grandissante des dons de l'Esprit-Saint. Le P. G. propose même, quoique avec des réserves, un essai de synthèse entre les données de la théologie thomiste des dons et les descriptions que les mystiques ont laissées de leurs oraisons surnaturelles et de leurs purifications passives. L'action du don de *science* se révèlerait dans la « nuit des sens » et l' « oraison de recueillement ; » celle du don d'*intelligence* dans la « nuit de l'esprit » et l' « oraison de quiétude ; » celle du don de *sagesse* dans la « grande ténèbre » et dans l' « oraison de sommeil des puissances. » Mais tous ces actes, si relevés, si parfaits qu'ils soient, sont d'ordre intentionnel, ils ne donnent à l'intelligence que des concepts sur Dieu ; ils ne lui livrent pas cette Forme souverainement intelligible qu'est l'essence divine, pourtant si intimement présente, objectivement et subjectivement, à tous les actes de l'âme juste.

3° Et cependant tous les progrès réalisés par l'activité intentionnelle de la foi vive dans l'âme contemplative sont autant d'étapes vers une expérience immédiate du Dieu présent en ses saints. Mais cette expérience est *supra intentionnelle*. Voici comment le P. G. nous présente ce point culminant de sa théorie.

A mesure que l'intelligence pénètre, par la foi vive, dans la connaissance du Dieu présent en elle, telle qu'on peut l'obtenir par les concepts révélés, cette intelligence, sous l'influence du don de sagesse, se rend mieux compte que Dieu mérite infiniment plus d'amour que nous ne pouvons lui en donner, même par notre charité surnaturelle, et que sa grandeur dépasse infiniment toutes les idées que nous pouvons nous faire de lui, même en nous appuyant sur la révélation. C'est là l'*excès divin* la transcendance infinie, perçue par un procédé négatif. Mais si l'intelligence humaine défaille et retombe impuissante devant cet infini divin qu'elle ne saurait exprimer en concepts, l'amour peut s'élancer vers lui, car la charité consiste précisément à aimer Dieu d'une manière quasi négative, *par dessus tout*, c'est-à-dire *en tant qu'il est plus que tout*. Renonçant alors à ses concepts radicalement insuffisants, se laissant emporter par le mouvement de charité que nous venons de décrire, dont Dieu est le principe immanent en même temps que le terme infini, l'esprit du mystique s'abandonne et se fie aux divinations de l'amour, il se perd dans l'excès de Dieu au lieu d'y penser, et dans cette expérience, il reçoit comme une sorte d'empreinte immédiate de la réalité divine ; cette impression d'un contact divin (intraduisible par définition en termes conceptuels) ne dure qu'un instant : c'est l'*oraison d'union*, le sommet suprême auquel puisse at-

teindre ici-bas, grâce au don de sagesse, la vie surnaturelle dans les âmes les plus saintes.

Bien des lecteurs trouveront peut-être cette analyse trop longue et trop difficile à suivre ; et cependant elle risque d'être infidèle, tant sont nombreux les aperçus intéressants qu'elle a dû laisser de côté, et qui sont cependant des éléments essentiels du livre du P. G. Ainsi nous n'avons rien dit des longues pages dans lesquelles, avec autant de minutie que de profondeur, le P. G. étudie les différents aspects suivant lesquels S. Augustin présente l'âme humaine comme une image de la Trinité divine, afin de dégager par là une notion complète de l'âme en tant qu'esprit, *mens ;* nous avons omis le chapitre si fouillé où le P. G. définit avec S. Augustin et S. Thomas la « puissance obédientielle ; » et celui où il détermine l'idée exacte que nous devons nous faire de la présence de Dieu dans l'âme juste, etc... Nous n'avons rien dit non plus des importantes notes doctrinales ou historiques renvoyées par l'auteur à la fin du second volume. Nous avons préféré donner une idée générale des pensées maîtresses de l'ouvrage. Nos lecteurs pourront en contrôler la justesse en lisant les lignes suivantes, dans lesquelles le P. G. se résume lui-même :

« L'expérience immédiate de Dieu constitue donc le suprême épanouissement et comme l'apogée de ce magnifique organisme de la grâce sanctifiante, des vertus théologales, des vertus infuses et des dons du Saint-Esprit, que la théologie de S. Thomas a construit, en parfaite harmonie avec l'organisme même de la vie psychologique de l'âme, qui constitue son assise profonde. Le même regard embrasse, sans éprouver le moindre sentiment de discontinuité, toute cette trajectoire qui, — partie de la connaissance habituelle de l'âme par elle-même et de la connaissance habituelle, par l'âme sainte, du Dieu immense présent en son fond — s'élève — à travers la vie intentionnelle de la foi vive stimulée par les inspirations du Saint-Esprit — par les étapes de la contemplation mystique et des oraisons semi-passives, d'abord appliquées à tout leur objet divin, puis se concentrant, en passant par les *nuits*, vers le Dieu intérieur — jusqu'à la perception quasi expérimentale et à la jouissance immédiate de la Divinité, en la façon qu'il nous est donné sur la terre de lui être unis, c'est-à-dire aussi immédiatement et réellement qu'au ciel, quant à la substance des choses, mais sans encore La voir » (t. II, p. 275).

4. — En entreprenant son travail, le P. G. avait l'intention de mettre un peu plus de clarté dans la théologie mystique, d'indiquer les *causes* des faits si nombreux dont témoignent les saints et de constituer ainsi *la science* de la mystique.

Sans doute, il n'était pas le premier qui se soit préoccupé de déterminer *les causes* des faits mystiques. Tous les théologiens ont vu dans la vision béatifique la cause *finale* à laquelle se rapportent les intuitions surnaturelles des saints. Il est admis par tous les thomistes que les dons du Saint-Esprit doivent permettre de mieux déterminer le mode d'action de la cause *efficiente* et de la cause *formelle* de la contemplation mystique. Sur ces points, le P. Gardeil est resté fidèle à son école et n'apporte guère d'éclaircissements nouveaux. Mais il s'est engagé dans des voies mal explorées en cherchant à découvrir comment la *cause matérielle* concourt à la production de l'expérience mystique. Cette cause matérielle, c'est l'âme humaine et plus spécialement l'intelligence, sujet récepteur des grâces mystiques d'intuition surnaturelle. Et parce que cette causalité matérielle était trop négligée, il n'est pas excessif de dire que la construction systématique de la théologie mystique demeurait branlante et que cette théologie n'arrivait pas jusqu'ici à se constituer en *science* (car la *science* se définit : la connaissance des faits par leurs *causes*, par toutes leurs causes).

Il n'est pas inutile d'indiquer brièvement en quoi consiste la difficulté particulière que la science mystique rencontre du côté de sa cause matérielle.

Remarquons d'abord que les faits dont s'occupe la théologie mystique ne sont pas d'expérience courante ; ils ne nous sont connus que par le témoignage de quelques privilégiés. Or il est indéniable que ceux-ci parlent constamment d'une *expérience immédiate de Dieu* dont ils se disent favorisés.

Mais, d'autre part, la philosophie thomiste, si sûre en ses thèses fondamentales, n'admet pas que l'homme, ici-bas, puisse avoir une intuition intellectuelle immédiate d'aucune réalité spirituelle : le monde des esprits n'est accessible à l'intelligence humaine que par des concepts intellectuels issus de l'expérience sensible. Il n'y a de connaissances immédiates que celles de la sensation. Et de fait c'est bien « aux expressions qui désignent la sensation que recourent les mystiques pour décrire l'expérience immédiate qu'ils assurent avoir de leur Dieu intérieur. »

Faudra-t-il donc, en lisant les mystiques, s'évertuer sans cesse à ne pas prendre à la lettre leur témoignage sur eux-mêmes, et à réduire dans une proportion indéterminable les descriptions qu'ils nous font de leurs expériences, alors que ce sont précisément ces expériences qui sont le point de départ de la théologie mystique ? Comment constituer une *science*, si les données qui en sont la base ne sont connues que par à-peu-près ?

Le P. G. en était là de ses réflexions quand les suggestions de Jean de St-Thomas l'ont invité à ruminer l'axiome : *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. Il s'est donc attaché à l'étude approfondie de l'acte par lequel l'âme prend conscience de soi. Connaissant mieux la nature du *sujet récepteur*, il a pu indiquer avec plus de précision que ses devanciers les conditions psychologiques de l'intuition mystique ; sachant par quel processus l'âme humaine s'expérimente elle-même, il a pu dire *pourquoi* et *comment* l'âme divinisée peut expérimenter immédiatement son Dieu immanent. Et il se trouve, en fin de compte, que pour avoir mieux approfondi en s'aidant de S. Augustin et de S. Thomas les plus délicates notions de la psychologie naturelle, il est en mesure d'accueillir, d'expliquer, de justifier les formules les plus audacieuses que les mystiques

aient employées pour décrire leurs mystérieuses expériences. Grâce au travail du P. G., une synthèse scientifique des données de la mystique peut désormais être tentée dans des conditions singulièrement plus favorables que par le passé. Le P. Gardeil lui-même, dans son livre, a proposé un essai de cette synthèse théologique de la mystique. Il est le premier à reconnaître que cet essai reste perfectible [1]. Du moins a-t-il le mérite d'avoir fixé les conditions essentielles dont devront tenir compte toutes les synthèses futures.

5. — C'est à la fin de la *Secunda Secundæ* de la *Somme* que S. Thomas traite *ex professo* de la vie contemplative, et résume ou développe les points de vue sur la théologie mystique disséminés dans ses autres ouvrages. On aimera à relire ces lumineux articles dans la traduction qu'en a donnée récemment le P. Lemonnyer [2], et on tirera grand profit de l'étude des annotations qu'il y a jointes, spécialement de celle des « Notes doctrinales thomistes » placées à la fin du volume. Ces quelques pages sont un résumé concis, nerveux, clair, des doctrines thomistes relatives à la contemplation et à la vie mystique. Nous aurons sans doute à y revenir bientôt.

6. — Rappelons qu'un des meilleurs exposés de la doctrine de S. Thomas sur la contemplation nous a été donné par le R. P. Joret sous une forme accessible à toutes les âmes pieuses. Une nouvelle édition de son excellent ouvrage a paru récemment [3]. L'auteur a fait quelques corrections ou adaptations pour faciliter l'usage de son livre ; il a transformé et développé les pages consacrées à « l'appel à la vie mystique » et ajouté à l'ouvrage des tables plus détaillées.

7. — S. Thomas aime à présenter la charité qui unit l'âme à Dieu en recourant aux analyses que les anciens, et spécialement Aristote, ont données de l'amitié humaine : *amor amicitiæ*. C'est cette notion féconde que reprend le R. P. Noble [4], et qu'il développe à sa manière en demeurant étroitement fidèle aux pensées fondamentales de S. Thomas.

Après avoir rappelé en quoi consiste et ce qu'exige l'amitié humaine, l'auteur étudie les conditions spéciales dans lesquelles peut se nouer et vivre une amitié véritable entre l'homme et Dieu dès ici-bas. Il montre ensuite cette charité polarisant et dominant toutes les forces intellectuelles et affectives de l'âme surnaturalisée. Cette âme est dès lors assoiffée d'une connaissance sans cesse plus complète et plus intime de l'Ami divin ; elle tend ainsi à la contemplation proprement dite qui se réalise par l'action des dons de l'Esprit-Saint. Cette âme est en même temps, et toujours par l'effet de son amitié pour Dieu, pressée de travailler de toutes ses forces à la gloire de l'Ami et à l'avènement de son règne ; ainsi se trouve provoqué le plein développement, grâce encore aux dons de l'Esprit-Saint, des vertus morales qui tendent à l'action. Les dernières pages du livre donnent ensuite la théorie du mérite surnaturel présenté comme la récompense de la charité, et montrent dans la paix et la joie l'épanouissement normal de l'amitié avec Dieu.

Cette abondante et substantielle doctrine se déploie dans une série de 22 chapitres, subdivisés chacun en plusieurs paragraphes. Le style est bien personnel, mais un peu trop abstrait pour un livre de lecture spirituelle ; peu de citations ; les comparaisons ne sont guère que de brèves allusions ; la rédaction semble parfois un peu hâtive, et certaines formules devront être revues et corrigées avec soin [1]. Mais l'auteur possède à fond la doctrine thomiste, et le sujet traité, qui resserre en quelques aperçus féconds toute l'admirable histoire de nos rapports avec Dieu, est un des plus beaux dont un livre puisse parler et dont les âmes puissent nourrir leur piété.

(A suivre).

(1) Il revient sur certaines vues importantes de son livre dans un article récent de la *Revue Thomiste* (6 mars 1928) intitulé : *Examen de conscience*.

(2) S. Thomas d'Aquin, *La Vie humaine, ses formes, ses états* ; II-II, questions 179-189. — Traduction française par A. Lemonnyer, O. P. — Un vol. in-18 de 585 p. — Paris, Editions de la *Revue des Jeunes*, Desclée, 1926.

(3) F.-D. Joret, O. P., *La Contemplation mystique d'après S. Thomas d'Aquin*. Nouvelle édition revue et augmentée. — Un vol. in-12 de XII-308 p. — Desclée, Lille, 1927.

(4) H.-D. Noble, O. P., *L'amitié avec Dieu*. Essai sur la vie spirituelle d'après S. Thomas d'Aquin. — Un vol. in-12 de VII-318 p., 12 f. 50. — Lille, Desclée, 1927.

(1) Par exemple, p. 32 : « En nous créant, Dieu... nous établit dans la grâce... Participation mystérieuse de la nature divine, la grâce... va nous surélever... Notre intelligence s'ouvrira, et nous serons capables d'être initiés à la pensée même de Dieu... *Nous connaîtrons tout ce qu'il connaît dans les intimités les plus cachées et les plus inaccessibles.* » Ces formules seraient inexactes, même s'il s'agissait de la vision béatifique.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — A propos des prières à réciter pour le gain des indulgences plénières :

1° Comment concilier ce que dit l'*Ami*, 1927, p. 808, ad IV, où il ne rejette pas complètement l'opinion qui se contente d'*un Pater* comme prière aux intentions du Pape, avec ce qu'il dit, p. 397-398, où il approuve un *Ordo* exigeant 5 *Pater, Ave, Gloria,* ou une prière équivalente ?

2° Est-il bien sûr que Noldin, dans sa dernière édition, se contente d'*un seul Pater* et le déclare suffisant, comme il est dit dans l'*Ami*, p. 808 ?

R. — Ad I. La contradiction serait en effet flagrante, si le savant liturgiste de l'*Ami* avait voulu faire autre chose, dans la réponse que vous citez, p. 808, que de mettre en opposition les deux doctrines, en citant, d'une part, une interprétation du Code, et de l'autre une opinion de l'*Ami* de 1923.

L'interprétation du Code adoptée par certains auteurs cités par l'*Ami*, est 1) incompréhensible ; 2) injustifiable ; 3) dépourvue de toute probabilité ; 4) contraire à l'opinion commune, déclarée telle et homologuée par le Saint-Siège.

1) Personne n'arrivera à comprendre comment on peut tirer du texte du can. 934, qu'*un seul Pater* suffit et est requis. « Si, pour le gain d'indulgences, une prière en général est prescrite à l'intention du Souverain Pontife, une prière seulement mentale ne suffit pas, mais la prière vocale pourra être choisie à volonté par les fidèles, à moins qu'une soit particulièrement assignée. »

Pourquoi ce texte, et par quel mot, désigne-t-il un seul *Pater ? Un seul*, et un *Pater ?* D'où tire-t-on la notion de chiffre de l'unité ? Autant de mystères.

Nous pensons qu'un lecteur de bonne volonté et d'intentions droites, qui n'aura aucune idée pré-

conçue à faire prévaloir, qui ne sera nullement intéressé à solliciter doucement le texte et les mots pour dresser un argument C. Q. F. D., *more geometrico,* s'il prend, les uns après les autres, chaque mot du canon, *Si, ad, lucrandas, indulgentias, oratio, in, genere,* etc., et jusqu'au dernier, *assignatur,* ne tirera pas, logiquement, grammaticalement, de l'un quelconque d'entre eux la notion d'unité.

Il traduira sans nul doute le mot *oratio* par UNE prière. Mais qui donc ignore qu'*un, une* est un adjectif déterminatif aussi bien qu'un adjectif numéral, et que rien n'est plus facile de distinguer l'acception en français ? Qui donc ignore, par contre, que la langue latine ne connaît pas un adjectif déterminatif *unus, una, unum,* pas plus que l'article ?

Et d'où tirerait-on le *Pater ?* Est-ce de *si,* de *ad,* etc. ? Pourquoi le *Pater* et non pas l'*Ave ?* Et pourquoi pas, au lieu de ces prières immensément longues, le simple *Amen ?* Personne n'ignore qu'il y a, dans ce mot, une belle prière. Tous connaissent le « Carême » du P. Monsabré sur ce dernier mot du *Credo* et de toute prière, où l'illustre et regretté conférencier de Notre-Dame montre le sens et la valeur de ce seul et court mot.

Comment peut-il se faire que ceux qui ne veulent absolument qu'UNE formule, une seule, en chiffres, ne s'aperçoivent pas que le *Pater* contient beaucoup de prières, qu'il y aurait intérêt, pour la saine interprétation du Code, à bien séparer ? *Sanctificetur nomen tuum,* voilà bien, si nous ne nous trompons, *une* prière complète, et *une seule* numériquement. N'en est-il pas de même de l'*Adveniat regnum tuum ?* de *Fiat voluntas tua* que l'on pourrait encore réduire au seul mot *Fiat*, rival d'*Amen*, puisque, comme lui, il n'a que *quatre* lettres ?... On pourrait aussi, puisque l'on argumente, se poser la question si l'on ne pourrait pas remplacer le mot *Fiat*, par le terme *Sit,* qui aurait facilement le même sens, et *l'immense et inappréciable avantage* sur *amen* et *fiat* de n'avoir que *trois* lettres. Il en est ainsi des autres parties du *Pater :* le *Pater* n'est pas UNE prière, en chiffres, mais un *amas* de prières. Pourquoi, dans ces circonstances, aller contre le sens du can. 934, en récitant l'amas entier, et ne pas se tenir à l'unique prière nécessaire, essentielle, réclamée ?

Heureusement les subtils interprétateurs de ce can. 934 vont venir à notre aide, dans d'aussi pénibles perplexités.

2) Il paraît que l'interprétation qui réduit à *un seul Pater* l'obligation de la prière à réciter aux intentions du Pape régnant, « s'appuie sur le texte du canon 934, qui dit : *oratio vocalis,* donc au singulier, tandis que dans les décisions précédentes on parlait toujours de *preces,* au pluriel. » (*Ami*, 1927, p. 808).

Une pareille interprétation est insoutenable.

Oratio vocalis s'oppose à *oratio mentalis.* On sait qu'il y a deux sortes de prières, la mentale, communément appelée oraison, et la vocale, plus communément appelée prière. Le texte signifie, manifestement, que la prière mentale ne suffit pas, mais que la prière vocale est exigée. C'est le genre de prière, qui est visé, et non le nombre de formules. Peut-on parler de nombre à propos d'*oratio mentalis ?* Il n'y a pas de formules. Resterait à dire que si une seule oraison, en chiffres, ne suffit pas, il n'est pas dit par le canon que faire oraison deux fois, ou trois fois, deux ou trois oraisons, selon le langage courant, n'est pas déclaré insuffisant. Qui donc voudrait soutenir pareille doctrine ? Ce serait aller contre le sens obvie du canon, ce serait aller contre l'interprétation séculaire et universelle, sur ce point, que le can. 934 est bien loin d'avoir inventée. Et si *oratio tantum mentalis* ne veut pas dire une seule oraison, une en chiffres, et non pas deux, ou trois, pourquoi *oratio vocalis* signifierait-il une seule prière, une seule en chiffres, une seule formule de prière ?

En second lieu, les textes anciens, antérieurs au Code, disaient *preces,* au pluriel. Une pareille assertion est réellement étourdissante, effarante. Elle est basée sur une ignorance de la langue latine que l'on a peine à comprendre. Disons donc, absolument ahuri d'avoir à le dire, qu'il y a des mots, en latin, qui ont une forme et allure plurielles, et qui, dans les autres langues que la latine, même dérivées de la latine, se traduisent par un singulier.

Qui donc traduit invariablement, sans discernement, *æquora,* par *les mers ?* Cependant *æquora* est bien le pluriel de *æquor, oris.* Qui traduit *marmora* par *les mers ? Marmora* est cependant le pluriel de *marmor, oris.* Qui donc traduit *ædes* par *maisons,* au pluriel, bien que *ædes, ium* soit une forme plurielle ?

Disons donc aussi que le mot pluriel *preces,* est le pluriel du singulier *prex, precis.* Qui donc est assez *barbare* pour ignorer que ce singulier est totalement inusité au nominatif et au génitif, et que du singulier on n'emploie que le datif *preci,* l'accusatif *precem,* et l'ablatif *prece ?* Et encore, ces trois cas sont-ils même assez rares, presque inusités eux aussi, ailleurs qu'en poésie, dans le sens d'*une prière déterminée,* et sont-ils le plus souvent remplacés par le pluriel. Quand ils sont employés, ils désignent la prière *en général,* et dans cette acception, une bonne traduction française traduira *le singulier latin* par *le pluriel français.*

Quand Térence (*Andrienne,* act. IV, sc. IX, v. 602) écrit : *Nihil preci loci relictum,* cela signifie que la prière n'est pas le genre à employer. On traduira en français : *Ce n'est plus le lieu de faire* DES PRIÈRES.

Quand Horace (*Satires,* liv. II, sat. VI, v. 13) veut que le singulier désigne une prière déterminée, il met le démonstratif : HAC *te prece oro.*

Traduira-t-on par un singulier français le *Multa prece prosequi aliquem* du *De Oratore ?*

Voilà ce que vaut, en général, l'argument. Descendons au particulier.

Puisqu'en effet on objecte les formules anciennes, antérieures au Code : « on parlait toujours de *preces* au pluriel, » et c'est sans doute aux textes légaux que l'on se réfère, examinons ces textes légaux antérieurs au Code. Nous ne saurions assurément mieux choisir que de prendre ceux que le cardinal Gasparri cite dans ses notes à l'appui du can. 934, § 1.

C'est d'abord le n. LI de la constitution *Convocatis,* 25 nov. 1749, de Benoît XIV. En voici le texte intégral, que nous prenons dans les *Codicis juris canonici Fontes,* t. II, p. 257 : « *Injunctæ piæ preces in singularum visitatione Basilicarum, ad fines Nobis propositos et a nostra Bulla indictionis expressos effundendæ, satis erit, si vocales fuerint. Qui sola mente ad eosdem fines devote orare voluerit, laudandus est ; aliquam tamen etiam vocalem orationem adjungat.* » Si *preces* veut dire plusieurs formules de prières, pourquoi le pape dit-il ensuite *aliquam... vocalem orationem,* qui ne peut manifestement se prendre pour un pluriel ? Se contredit-il ? Et l'on remarquera l'identité des termes avec le Code : *vocalem orationem.* Si donc en Benoît XIV, *aliquam... orationem vocalem,* veut dire plusieurs formules de prières, pourquoi dans le can. 934 la même expression *oratio vocalis* ne veut-elle plus signifier qu'une seule formule ? En réalité le texte de Benoît XIV, sans aucune idée de singulier ou de pluriel, signifie que si quelqu'un prie mentalement, il devra, de plus, prier oralement. C'est tout.

Lettre encyclique du même Benoît XIV, *Inter præteritos,* 3 déc. 1749, § 83. Ici, il y a 25 lignes dans les *Fontes (loc. cit.,* p. 285) et nous ne pouvons pas tout citer. Nos lecteurs qui recourront à la référence, constateront les mêmes termes, employés dans le même sens, et la même synonymie, ou la même opposition de *mental* et de *vocal : « preces adhibendas ..., vocales an mentales hujusmodi preces.., mentalem sufficientem esse existimaverit..., mentalem quidem sufficere dicit, verum vocalem esse tutiorem..., mentali vocalem addere tutius esse dicunt..., nec solam mentalem, neque solam quidem vocalem, si notabiliter modica sit,* etc. »

Remarquons seulement l'expression pontificale : *vocales, an mentales hujusmodi preces esse debeant. Mentales preces,* cela veut dire plusieurs oraisons mentales ? Qui s'est jamais demandé s'il fallait faire deux ou trois oraisons, ou quatre, à chaque visite ?

Dédions aux amateurs d'un seul et unique *Pater* ces réflexions du pape : « *Vanrast... nec solam mentalem neque solam quidem vocalem, si notabiliter modica sit, sufficientem esse dicit. Et contra nimiam hanc orationis modicitatem tam ipse etiam Viva, quam reliqui citati Auctores exclamant ; licet enim oratio brevis cum sensu ferventis pietatis adhibita, præscripto ac legi Constitutionis* PEREGRINANTES, *satisfacere possit ; plerumque tamen orationis brevitas ex modico pietatis studio, aut parum propenso ad res spirituales animo, sive tædio, negligentiaque proficisci solet.* »

Ajoutons que l'*oratio brevis,* qui suffirait « à la rigueur » à la prescription et à la loi de la Constitution *Peregrinantes,* est appelée dans cette même Constitution *Peregrinantes* du 5 mai 1749, § 6, *pias ad Deum* PRECES (cf. *SSmi Benedicti PP. XIV Bullarium,* Mechliniæ, 1827, t. III, p. 278). Ce serait encore une bien curieuse et troublante constatation, si des mots latins à forme singulière ne devaient jamais se traduire, en d'autres langues, par des pluriels, et si des mots latins à formes plurielles ne devaient jamais, par contre, se traduire par des singuliers.

Citons, enfin, la fin de ce n. 83 de la lettre *Inter præteritos : « Nos itaque, ad num. LI declaravimus, vocalem orationem pie adhibitam ad consequendam Indulgentiam sufficientem esse ; laudandum eum, qui spiritu ac mente orat, dummodo tamen vocales aliquas preces orationi illi adjungat.* » Ce texte, qui se réfère au n. LI de la Constitution *Convocatis,* que nous avons cité, prouve d'abord, comme nous l'avons interprété, qu'il n'y a aucune idée soit de pluralité soit d'unité de formules, car les termes du pape démontrent que *aliquam orationem vocalem,* et *vocales aliquas preces,* sont formules interchangeables. — Et enfin, s'il faut traduire singulier latin par singulier français, et pluriel latin par pluriel français, le texte est vraiment curieux : celui qui récitera *vocalem orationem,* une seule et unique formule, *un Pater,* aura satisfait à l'obligation de la prière pour le pape ; mais celui qui priera mentalement, *spiritu ac mente,* celui-là sera certes, louable, mais pourvu, *dummodo,* qu'il ajoute à la prière mentale *quelques formules,* et non plus *une,* de prières vocales. Ça lui apprendra sans doute à être louable : au lieu d'un seul et unique *Pater* qui suffira pour les autres (à moins qu'ils se contentent d'un *Amen,* d'un *Fiat,* ou d'un *Sit),* il récitera, *obligatoirement,* CINQ *Pater,* CINQ *Ave,* plus CINQ *Gloria Patri. Discite justitiam moniti...*

Mais poursuivons, car il faudrait en finir une bonne fois avec semblable argumentation. Dans les décrets de la S. C. des Indulgences, *Briocen.,* 29 mai 1841, ad III *(Decr. authent.,* p. 256) ; *Constantien.,* 31 janvier 1848 *(ibid.,* p. 296 et suiv.), le mot *preces* employé est évidemment un pluriel, d'après le sens et le contexte : mais parce qu'il s'agit de plusieurs concessions d'indulgences, fort diverses, pour lesquelles sont prescrites, évidemment, des séries différentes de prières, au pluriel. Il n'y a donc rien à tirer de ces textes pour la discussion présente [1].

Par contre, le dernier décret cité, du 13 sept. 1888 (cf. *Canoniste Contemporain,* t. XII, p. 63),

[1] Les notes du Code ajoutent un décret du 6 mai 1887, ad I. Nous n'en connaissons pas le texte.

nous fournit cette expression : « *Quum inter pia opera quæ ad lucrandas indulgentias præscribuntur, fere semper injungatur* ALIQUA ORATIO *ad mentem seu intentionem Summi Pontificis effundenda...* » C'est au singulier.

Ad I, la S. C. répond, également au singulier : *Aliqua semper adjungatur oratio vocalis.*

Et cependant, malgré tout cela, et cette expression au singulier deux fois répétée, la S. C., *ad II*, ne répond pas *Negative*, quand on lui demande s'il est nécessaire de réciter CINQ *Pater* et *Ave*. N'est-ce pas étrange, si l'expression deux fois répétée, *oratio*, au singulier, veut dire *une seule formule* de prières ? Et voilà de plus un texte ancien, antérieur au Code, qui ne parle pas de *preces*, au fameux pluriel. — Bien plus, la S. C., non seulement ne répond pas *Negative*, mais renvoie à la décision *in Briocen.*, 29 mai 1841, où les premiers mots qu'on lit sont, au pluriel : *Preces requisitæ*.

Nos lecteurs sont à même de voir ce que vaut l'interprétation du can. 934, § 1, opposant le singulier *oratio vocalis* aux *preces* des textes antérieurs.

3) Ce que nous venons de dire montre la pauvreté, l'inexistence, des raisons alléguées pour justifier l'interprétation dont il s'agit. Nous n'avons pas besoin d'insister sur le point : cette interprétation du can. 934, § 1, ne pouvant se baser sur *aucun argument sérieux*, ne saurait avoir quelque probabilité que ce soit. C'est le cas de dire, strictement, qu'elle se paie de mots.

4) Dans les *Monita* de la S. Pénitencerie, publiés sous la date du 31 juillet 1924, pour servir de guide aux confesseurs du jubilé, en expliquant les conditions du gain des indulgences accordées, nous lisons, sous le n. XVI, à la fin *(Acta Apost. Sed.*, 1924, p. 342), à propos des prières prescrites *ad mentem Summi Pontificis* : « *Sufficit, ceteroqui, implicite et generatim ad mentem Romani Pontificis orare, oratione non quidem mentali, sed vocali, pro fidelium arbitrio deligenda, ut can. 934 § 1 edicitur, vel alternatim cum socio ;* EX COMMUNI AUTEM SENTENTIA OFFICIO HUIC SATISFACIT QUICUMQUE ORATIONEM DOMINICAM, SALUTATIONEM ANGELICAM ET DOXOLOGIAM QUINQUIES RECITAVERIT. »

Ce texte prouve trois choses :

a) Que le singulier *oratione... vocali* s'accommode fort bien de la pluralité des formules : *orationem dominicam, salutationem...*, etc., QUINQUIES *recitaverit ;*

b) Que l'*oratione... vocali* que la S. Pénitencerie explique par *quinquies recitaverit*, est le terme propre du can. 934, § 1, canon que du reste le S. Tribunal cite, et dont il homologue l'interprétation ;

c) Que l'opinion commune, même après le Code, même interprétant le Code, est que *cinq Pater, cinq Ave* et *cinq Gloria* suffisent.

Il est bien évident qu'il y a là, par ailleurs, une interprétation que la S. Pénitencerie fait sienne du can. 934, § 1, et que ce qu'elle dit s'applique, en général, aux prières que l'on doit faire aux intentions du Souverain Pontife pour le gain de toute indulgence plénière.

Nous pouvons maintenant conclure : — Injustifiable grammaticalement ; basée sur une prétendue différence du droit du Code avec le droit antérieur qui n'existe certainement pas ; contraire aux directions données officiellement par le Saint-Siège, cette interprétation qui tire du texte du can. 934, § 1, qu'*un seul Pater*, que la récitation d'*un seul Pater* suffit à l'obligation des prières exigées aux intentions du Souverain Pontife pour le gain des indulgences est INSOUTENABLE.

Ad II. L'édition citée dans l'*Ami* 1927, p. 808, n'est certainement pas la dernière de Noldin, puisqu'il déclare dans l'édition de 1927 : « *In monitis pro jubilæo S. Pœnitentiaria declarat ex communi sententia satisfieri per 5* Pater, Ave, Gloria *(A. A. S.*, 1924, p. 342) ; *cum hæc, sicut alia quæ S. Pœnitentiaria explicando can. 934 habet, non solum pro jubilæo, sed etiam in aliis indulgentiis valeant, jam non tuto sequi possumus sententiam, sufficere 1* Pater, *vel illa 5 solum declarari sufficere, non autem præscribi; nam si S. Pœnitentiaria, cujus est judicare de iis quæ spectant ad usum indulgentiarum, declarat ex communi sententia satisfieri per 5, non possumus tuto manere infra illud, quod declaratur sufficere* [1]. »

Noldin revient ainsi, après une courte éclipse, ramené par la S. Pénitencerie, à la vue claire et raisonnable des choses, qui lui avait dicté son ancienne opinion, qu'il aurait mieux fait assurément de ne pas abandonner; cf., par exemple, l'édition 1911, où il disait : « *Etsi brevissima oratio non videatur sufficere, certe sufficiunt quinque vel sex* Pater *et* Ave, *vel oratio his æquivalens.* » *(De Sacram.*, n. 322, p. 375).

Q. — Un prêtre du ministère a l'habitude de procéder de la façon suivante pour administrer l'Extrême-Onction aux malades qui vivent depuis longtemps dans l'indifférence religieuse et la négligence de leurs devoirs chrétiens :

S'il parvient à les amener à la confession, il ajoute : « Dites votre acte de contrition, je vais dire une petite prière pour vous, » et il leur donne l'Extrême-Onction immédiatement, sans autre avertissement.

Que faut-il penser de cette manière d'agir, surtout au point de vue de la licéité, de tels malades pouvant ignorer complètement qu'ils reçoivent un sacrement ?

R. — La validité du sacrement est hors de cause. En revenant à la pratique de ses devoirs religieux par la confession, le malade rend assez manifeste son désir de mourir chrétiennement, et partant de recevoir, le cas échéant, le sacrement d'Extrême-Onction. C'est ainsi du moins qu'il convient d'interpréter son geste de réconciliation avec Dieu par le repentir. Or l'intention implicite,

[1] Noldin, *De Sacramentis*, n. 324, p. 325.

contenue dans une intention générale comme celle de mener une vie chrétienne et interprétée dans un geste comme la prière, la confession, la communion, dans un acte chrétien en un mot, est suffisante dans le sujet pour la validité du sacrement d'Extrême-Onction. Ne le confère-t-on pas même aux moribonds qui, privés de l'usage de leurs sens, n'avaient manifesté auparavant aucun désir formel du sacrement ?

Mais le prêtre, connaissant son malade, craint, s'il lui propose l'Extrême-Onction, de rencontrer une opposition formelle devant laquelle il serait obligé de s'abstenir, pour ne pas exposer le sacrement au péril d'invalidité. Le malade a la conscience mal formée, remplie de préjugés à l'égard du dernier sacrement qu'il croit le messager de la mort. Hélas ! qui n'a pas rencontré de ces dispositions au chevet des malades, dans l'exercice du saint ministère !

Que faire ?... Evidemment, la règle est de donner d'abord le saint Viatique, puis l'Extrême-Onction en avertissant le malade. Il n'est pas licite de s'en écarter, du moins sans raison grave.

Il n'est pas permis de s'en écarter, car le prêtre doit par charité faire en sorte que le sacrement soit reçu avec les meilleures dispositions et produise abondamment la grâce et tous ses effets en celui qui le reçoit. C'est pourquoi il l'administrera au malade en pleine connaissance. Il avertira donc celui-ci et l'exhortera pour exciter en lui des dispositions de foi, de confiance, de repentir, de charité, ainsi que le recommande le Rituel.

Mais cette règle ne souffre-t-elle pas exception ? Avant tout, il importe d'assurer le salut du malade. Si donc, ayant pour cela les éléments strictement nécessaires pour assurer la validité du sacrement qui sauve, on risquait, en cherchant des dispositions plus parfaites, d'écarter tout usage d'un moyen de salut, ne faudrait-il pas se contenter du strict nécessaire sans exiger le mieux ? Nul doute. La loi souffrira donc exception.

Mais qui déclarera l'exception ? La prudence du ministre. C'est lui qui se rendra compte des dispositions du pénitent, par lui-même, par l'entourage, et qui, usant d'épikie, déclarera l'opportunité de faire exception à la règle. Son zèle prudent et éclairé lui dictera sa conduite. Ah ! sans doute, il ne s'y résoudra pas sans raison : le contraire serait une injure au respect dû au sacrement et un tort causé au prochain. Aussi est-ce un blâme énergique qu'il conviendrait de faire entendre au prêtre qui par principe n'avertirait jamais son malade du sacrement qu'il va lui conférer.

Mais ce n'est point par principe, c'est-à-dire par une ligne de conduite arrêtée, un parti pris, sans consulter les motifs ni l'opportunité, que le prêtre signalé agit ainsi auprès de ses malades jadis peu fervents. Il a des raisons qui sont un doute fondé, une crainte motivée de rencontrer un refus formel, dont il ne parviendrait pas à triompher. Alors, il opte pour donner le sacrement sans en avertir explicitement, en termes clairs, son malade. Cependant il ne lui cache pas tout à fait qu'il va procéder encore à un acte religieux, qui joint à l'absolution qu'il donne pendant que le malade récite l'acte de contrition, semble à celui-ci devoir en être comme le prolongement et l'achèvement. Selon l'expression de S. Jacques, il va prier sur lui, et cette prière apparaît comme la continuation du rite sacré de la Pénitence. L'Extrême-Onction n'est-elle pas, en effet, la consommation de la Pénitence en achevant d'effacer dans l'âme les restes du péché pardonné ?

Le biographe du cardinal Lavigerie, Mgr Baunard, rapporte comment le saint évêque, écoutant trop son affection filiale, dans la crainte d'émotionner sa mère par l'annonce du sacrement d'Extrême-Onction, usa, pour le lui conférer, « d'un moyen dont il est plus facile de faire le récit que de proposer l'exemple. » Nous laissons parler l'auteur : « Ayant éloigné tout le monde et resté seul avec sa sœur, qui nous en retrace le tableau, il se mit en devoir d'administrer le sacrement à sa chère malade, mais sans lui en rien dire et à sa manière personnelle. S'approchant d'elle, comme d'habitude, il lui fit les onctions en ayant soin de ne prononcer les paroles qu'à voix basse, sans être entendu d'elle. Mais en même temps qu'il touchait chaque sens avec l'huile sainte, il y déposait un baiser, lui disant à haute voix : « Pauvre mère, ces chers yeux que j'ai tant fait pleurer... Pauvre mère, ces chères lèvres qui nous parlaient si doucement... Ces chères mains qui ont tant travaillé pour moi ! » Et ainsi de suite à chaque onction, dissimulant sous la caresse que lui donnait le fils, la fonction sacramentelle qu'accomplissait le prêtre. » — La piété filiale a seule le génie de pareilles inventions ; mais si elle explique l'intention, elle ne satisfait pas la religion. La peur d'effrayer le malade, si souvent alléguée par l'entourage et si gênante pour le prêtre, n'est pas une raison suffisante pour se contenter d'un acquiescement virtuel supposé, d'autant que souvent elle est vaine et n'existe pas. Tenir le malade dans l'ignorance n'est pas, à cette heure, lui témoigner une véritable charité, car c'est le priver du mérite attaché au sacrifice suprême. Avertissons-le donc, avec des ménagements que la délicatesse nous suggérera, mais avertissons-le.

Nous sera-t-il permis, en terminant, d'indiquer un moyen très simple de ne pas effrayer le malade et de ne pas s'exposer à un refus injustifié ? Puisque le terme même d'Extrême-Onction est susceptible d'éveiller en lui des frayeurs néfastes, abstenons-nous de l'employer. Parlons du « sacrement des malades, du remède laissé par le Sauveur aux âmes souffrantes et aux corps endoloris, du secours réconfortant institué par Jésus. » Ces expressions ou d'autres similaires seront accueillies sans appréhension, et le mot fera passer la chose.

Q. — Quelle sorte d'obligation contracte un prêtre qui reçoit une neuvaine de messes à dire ? Doit-il se considérer comme engagé au même titre que celui qui s'engage à dire un trentain grégorien, de sorte que s'il interrompait sa neuvaine, il serait tenu en justice de la recommencer ? J'ajoute, à titre d'indication, que le taux de l'honoraire (reçu par l'intermédiaire d'un Procureur, par conséquent d'origine inconnue) est de 6 fr. par messe.

R. — C'est un cas que nous ne pouvons pas résoudre d'une façon précise et tranchée. Tout dépend de la volonté de celui qui a donné l'honoraire de la neuvaine. On ne nous dit pas ce qu'il en est de cette volonté. Un détail pourrait nous guider dans la détermination, mais il est malheureusement incomplet. L'honoraire de la messe de la neuvaine est de *six* fr. Mais quel est l'honoraire de la messe demandée seule, sans neuvaine, nous l'ignorons. Si cet honoraire est de 2 f., il est fortement à croire que le donateur entend exiger les neuf messes de suite, sans interruption, et qu'en acceptant la neuvaine, c'est à ce mode de célébration que l'on s'engage. Mais si l'honoraire de 6 f. ne dépasse pas, et de façon assez considérable, le taux normal de l'honoraire de toute messe manuelle, l'écart n'est plus une circonstance qui puisse entrer en considération pour la détermination de la volonté.

On sait, en effet, qu'une personne qui demande la célébration d'une neuvaine de messes peut vouloir deux choses bien différentes, et cette science vient de l'expérience journalière. Le donateur veut, ou bien neuf messes, dites peut-être de façon assez rapprochée, sans longue interruption, célébrées par exemple en 12 ou 13 jours ; ou bien une véritable neuvaine, sans interruptions aucunes, ou autres que les interruptions nécessaires soit liturgiquement, soit en raison de cas graves, et fortuites, et indépendantes de la volonté du prêtre.

Il est évident que si l'on ne veut pas être astreint à la seconde interprétation, il importe de bien faire préciser, à moins que l'on ne sache, d'après les circonstances (honoraires, façon ordinaire et courante de parler ou d'agir), que c'est la neuvaine au sens large, le total de neuf messes peut-être, qui suffisent.

Tous ceux qui transmettent des messes devraient faire préciser le point par les donateurs d'honoraires, afin de pouvoir eux-mêmes bien déterminer les obligations que contracte le célébrant en acceptant les honoraires.

Q. — Les concessions d'indulgences qui nécessitent la visite de telle église, et en pratique à peu près toujours une église de religieux, ne sont-elles pas de nature à détruire la vie paroissiale, en détournant les fidèles, v. g. les membres si nombreux des Tiers Ordres, de l'église paroissiale, et en les acheminant, pour ainsi dire journellement, vers les églises des religieux ?

R. — Le sujet que vous nous proposez de traiter est vaste. Il nous aurait suffi, pour le démontrer, s'il en était besoin, de publier votre question telle que vous nous l'avez posée et libellée : deux colonnes au moins de l'*Ami*.

Nous ne pouvons une fois de plus, et après tant d'autres, et sans rien dire de nouveau, pas plus que n'en ont dit nos devanciers, et que n'en diront, sans doute, nos successeurs, si l'on ne change pas l'état de choses actuel (ce qui paraît peu probable), que répéter les principes.

La vie paroissiale, la paroisse, est une notion canonique fortement constituée dans l'Eglise. Elle durera, sans nul doute, jusqu'à la fin des temps, au moins dans sa teneur essentielle. La conception peut en être plus ou moins rigoureuse dans l'avenir comme dans le passé. Nul ne doute, s'il a pour l'Eglise les sentiments qu'il doit avoir, que si les obligations rigoureuses de la vie paroissiale ont été adoucies, l'Eglise n'a opéré cet adoucissement que pour le bien des âmes, pour que les sacrements, surtout la communion, les fruits du saint sacrifice de la messe, le réconfort de la parole de Dieu, l'instruction dans la doctrine chrétienne, fussent mieux distribués, plus assurés, et plus répandus. L'Eglise est loin, d'ailleurs, bien loin, d'abandonner la paroisse. Le can. 467 § 2 exige « que les fidèles soient exhortés à se rendre fréquemment, là où cela peut se faire commodément, à leurs églises paroissiales, à y assister aux offices divins, à y entendre la parole de Dieu. » Nous n'avons pas besoin d'énumérer les actes qui doivent être accomplis dans l'église paroissiale, vous les connaissez parfaitement.

Par ailleurs les Tiers Ordres sont fort utiles. Ils font participer, en quelque sorte, à la vie religieuse, ceux qui sont forcés de demeurer dans le siècle. Ils leur donnent une règle, une force, un idéal, des moyens, une grâce. Tous comprennent que l'Eglise les ait enrichis d'indulgences, précieuses et nombreuses. Partout où il y a une église de la confrérie, pour le gain des indulgences plénières, il est prescrit que la visite, obligatoire d'après le droit général, se fasse dans cette église. C'est normal. Que les Tiers Ordres soient dirigés par les religieux des grands Ordres correspondants, comment pourrait-il en être autrement ? Ne perdraient-ils pas leur esprit, et par conséquent leur raison d'être, s'ils ne le puisaient dans la grande famille religieuse à laquelle ils sont respectivement attachés ? Voudriez-vous, sérieusement, qu'on aille chercher l'esprit de S. François, par exemple, chez ceux que l'on appelle *les franciscanisants*, littéraires ou autres, protestants ou impies parfois, vagues sentimentalistes souvent, etc., où certes il y a des catholiques, mais *rari nantes*, et où il est arrivé que l'on admire S. François sous des couleurs qui ne répondent, quelquefois, ni à l'histoire réelle, ni à la sainteté ? De plus, il est des circonstances historiques et traditionnelles, tout à fait respectables, qui commanderont toujours de réserver l'action, les droits, de certains ordres religieux.

Existence canonique des paroisses, nécessité ou grande utilité d'y recourir suivant les cas ; bien-